

A LELKIISMERET SZAVA

VERESS KÁROLY

Emberi önszemléletében minél erőteljesebben fordul az európai ember önmaga felé, és minél nagyobb teret hódít önértelmezésében az individualitás tapasztalata, annál fokozottabbá válik a lelkiismeret problémája iránti érdeklődés. A kérdéskör pszichológiai, etikai, teológiai vizsgálatok tárgyává válik. Mindezek viszont korántsem szüntetik meg annak a lehetőségét, hogy felvethessük: miként merülhet fel a mai ember számára a lelkiismeret problémája mint filozófiai kérdés. A filozófiai hermeneutika által nyitott perspektívából közelítve a lelkiismeret kérdéséhez, a kínálkozó filozófiai megközelítések közül két mérvadó felfogás tűnik számomra megkerülhetetlennek: a Kanté és a Heideggeré.

A LELKIISMERET MINT ÍTÉLÉS

Kant a felvilágosodásnak a moralításra alapozott emberi önszemléletével összhangban a lelkiismeret kérdéskörét az erkölcsiség szférájába illeszti. A lelkiismeretet az emberben eredendően intellektuális és morális adottságnak tekinti. A lelkiismeretnek az erkölcsiséggel való alapvető, szerves összefüggését Kant két vonatkozásban emeli ki.

Egyrészt a lelkiismeretnek van egy *tartalmi* vonatkozása a moralításra: a kötelesség képzete társul hozzá. Nem abban az értelemben, hogy az ember valamiképpen kötelezhető lenne arra, hogy lelkiismerete legyen. A lelkiismeret – akárcsak a morális érzés – az ember számára nem megszerezhető „valami”, s ezt nem is írja elő semmiféle „kötelesség”. A lelkiismeret másfajta kapcsolatban áll a kötelességeinkkel: nem tartozik a kötelességeink közé, hogy szert tegyünk rá, de a lelkiismeretünk ébreszt rá a kötelességünkre, s arra *kötelez* bennünket, hogy kötelességeket ismerjünk el.⁵⁰⁵ De ez sem úgy értendő, hogy a lelkiismeretünk az értelmünket felvilágosíthatja arról, hogy mi a kötelességünk és mi nem az, hanem inkább úgy, hogy ha valaki „a tettek mezejére lép vagy lépett, önkéntelenül és kikerülhetetlenül szóhoz jut a lelkiismerete.”⁵⁰⁶ Ez korántsem jelenti azt, hogy ilyenkor a *kötelességünk* lenne lelkiismeretünk szerint cselekedni, „mert ehhez – érvel Kant – egy második lelkiismeretre is szükség lenne, amely az első működését tudatosí-

⁵⁰⁵ Vö. Kant, Immanuel: Az erkölcsök metafizikája. In: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése; A gyakorlati ész kritikája; Az erkölcsök metafizikája*. Gondolat, Budapest, 1991. 514; 554.

⁵⁰⁶ Uo. 515.

taná.”⁵⁰⁷ De az kétségtelen, hogy valahányszor cselekszünk (vagy éppenséggel *nem* cselekszünk), a felébredő lelkiismeretünk a kötelességünkre figyelmeztet.

Másrészt – s éppen az előbbi vetületével összefüggésben – a lelkiismeret *transzcendentális* vonatkozásban áll az erkölcsiséggel: „mint erkölcsi lényben minden emberben eredendően megvan”, úgy, hogy nem ő maga *állítja elő*, hanem „lényéből fakadóan” van meg benne.⁵⁰⁸ Az embernek mint erkölcsi lénynek szükségképpen velejárója, erkölcsi mivoltának elengedhetetlen lehetőségfeltétele a lelkiismeret. Erkölcsi lényként az ember egy pillanatig sem élhet lelkiismeret nélkül. Az ember időről-időre elaltathatja magában a lelkiismeretet, de nem kerülheti el, hogy fel ne ébredjen, „s akkor rögtön meghallja a lelkiismeret félelmetes hangját magában”.⁵⁰⁹ Nincs a cselekedeteinkről leválasztható, azoktól függetlenül, bennünk önálló életet élő lelkiismeretünk, mint ahogy viszont morális lényekként nem cselekedhetünk a lelkiismeretünktől függetlenül sem, oly módon, hogy minden cselekedetünk morális dimenziójában – annak lehetőségfeltételeként – ne éppen a lelkiismeretünk mutatkozna meg. A lelkiismeret önmagában véve nem valami tapasztalati tényállás, de a tapasztalati cselekedetek révén – bennük és általuk feltáruló módon – a lelkiismeret is megtapasztalható. Ennélfogva a *lelkiismeretlenségen* nem a lelkiismeret *hiányát* értjük, hanem azt, hogy valaki „nem hallgat lelkiismerete szavára”.⁵¹⁰

Kant az emberi szubjektivitás összefüggésrendszerébe helyezi a lelkiismeret problémáját, a szubjektív bensőséghez tartozónak tekinti a lelkiismeretet, de ebből nem következik, hogy az tisztán csak szubjektív vonatkozás lenne. Inkább a cselekedeteink moralitásában fellelhető objektívnek és általánosnak a szubjektív és individuális elve. A lelkiismeretem személyesen hozzám tartozik, de mégsem úgy, mint ami velem közvetlenül és teljességgel azonos, hanem inkább úgy, mint ami mindazt, ami hozzám tartozik, egy rajtam túli és fölöttem álló, de a szubjektív bensőségemtől mégsem idegen, hanem éppen abban székelő hatalomra vonatkoztatja. Ebben az értelemben Kant kétféleképpen – két igencsak szemléletes hasonlattal élve – definiálja a lelkiismeretet: a belső törvényszék, illetve egy bennünk lakozó másik parancsoló személy képzetével. Időnként a kettő összekapcsolódik, egymásratevődik.

Az első elgondolás szerint a lelkiismeret az emberben „a *belső törvényszék* tudata”,⁵¹¹ illetve „belső bíró”, aki félelemmel elegyes tiszteletet parancsol az erkölcsi törvényeknek, s figyelni, felügyelni ezek betartását, illetve

⁵⁰⁷ Uo.

⁵⁰⁸ Vö. uo. 514.

⁵⁰⁹ Uo. 554; „A legnagyobb elvetemültségében is legfeljebb arra képes – írja Kant –, hogy már egyáltalán ne hallgasson erre a hangra, de hogy ne is *hallja*, az mégiscsak lehetetlen.” Uo.

⁵¹⁰ Uo. 514; 515.

⁵¹¹ Uo. 554.

aki előtt a cselekvő ember gondolatai vádolják vagy felmentik egymást. Fontos az, hogy ez a belső bíró, bár ítél, az ítéleteiben nem tévedhet. Ugyanis nem egyik vagy másik kötelesség mibenlétét és teljesítését ítéli meg objektíve, hanem belsőleg, szubjektíve *kötelességre* ítél, s ebben „nincs sem tévedés, sem igazság”, mint ahogy nincs kötelesség nélküli morális állapot sem.⁵¹² Ebben a megközelítésben úgy tűnik, hogy a lelkiismeret egy belső fórum az emberben, melynek a színterén a szubjektív vélekedések úgy csapnak össze, hogy ebből a vitából a szubjektivitást az objektivitás és általánosság irányába meghaladó érvennyel derüljön ki, hogy mi a helyes. Erre céloz Heidegger is, amikor sommásan megjegyzi, hogy Kant lelkiismeret-intepretációja a „törvényszék képzetén” alapul mint vezéreszmén.⁵¹³ De mégsem így van ténylegesen, mivel itt nem annyira egy „törvényszékre” kell gondolnunk, ahol az érvek és az ellenérvek, a vádak és a bizonyítékok találkoznak az igazság felderítése érdekében, hanem inkább csak a kötelességre intő, a törvény betartására figyelmeztető bíróra. Ez a bíró nem az elkövetett cselekedeteink bírója, nem azt ítéli meg, hogy egy adott cselekedet törvényes-e vagy sem, hanem a törvény iránti kötelességre szólít fel. A lelkiismeret figyelmeztető szava: nem lehet kibújni a kötelesség alól. A kötelesség szubjektív elve, a morális érzésünkben gyökerező motivációs alapja a lelkiismeret. Ilyen értelemben – akárcsak a bírói intelem – mintegy *megelőzi*, s szubjektíve *feltételezi* a belső lelki-szellemi törvényszéken lefolyó vitát és ítélethozatalt.

Ily módon a kanti törvényszék-hasonlat nem annyira a valós törvényszék tapasztalatához mint inkább a metafora másik összetevőjéhez áll közel, a ben-nünk megszólaló *másik személy* képzetéhez. Egy olyan emberkép vázolódik fel, mely szerint az ember mint erkölcsi lény a közvetlen önmagánál levését mintegy megkettőzi a lelkiismeret révén, s egy belső kettősségben él önmagával. A vádlott és a bíró, a ténylegesen cselekvő lény és a törvény képviselője ugyanaz a személy.⁵¹⁴ A lelkiismeret mégis olyasmi, mintha általa egy másik szólalna meg, de nem a minden individuumban érvényre jutó általános emberi képzeteként, hanem az emberi mivoltunk felett álló hatalomként, aki előtt felelősséget vállalunk a tetteinkért.⁵¹⁵ E felettes hatalom a tetteinkért érzett/vállalt felelősség kötelességének parancsát szólaltatja meg. Leginkább az ész eszméjéhez áll közel, a morális ésszerűség elveként, mely megvonja az

⁵¹² Vö. uo. 515. A lelkiismeret a „gyakorlati ész”, amely „nem az objektumra, hanem csupán a szubjektumra vonatkozik (ahogy aktusával afficiálja a morális érzést)”. Ilyen értelemben „képtelenség a lelkiismeret *tévedéséről* beszélni”. Uo. 514; 515.

⁵¹³ Vö. Heidegger, Martin: *Lét és idő*. Gondolat, Budapest, 1989. 490.

⁵¹⁴ A lelkiismeret különlegessége abban rejlik, hogy „általa – írja Kant – az embernek ugyan saját magával akad elszámolnivalója, ám esze mégis arra kényszeríti, hogy úgy intézze ezt, mintha egy *másik személy* parancsolta volna meg”, s a lelkiismeret által *vádolt személy ugyanaz, mint a bíró*. Kant, Immanuel: I. m. 554.

erkölcsiség irányából a szabadság határait. De mivel ez az eszme – „eszmei személy” – mégsem a tiszta ésszel, hanem az eredendően bennünk rejlő morális érzéssel áll összefüggésben, s csupán *szubjektíven* van adva az ember számára, „a gyakorlati ész által, amely kötelezi magát ennek az eszmének megfelelő cselekvésre”,⁵¹⁶ ez arra irányítja az embert, hogy a lelkiismeretet (amelyet „religió” is neveznek) úgy képzelje el, „mint egy tőle különböző, ám mégis legmélyebb lényegében jelenvaló szent lény (a morális-törvényhozó ész) előtti felelősséget”.⁵¹⁷ Mivel az ilyen „mindenek fölött hatalommal bíró morális lénynek Isten a neve”, a lelkiismeretet „a tetteinkért Isten előtt vállalt felelősség szubjektív elvének” kell gondolnunk – mondja Kant.⁵¹⁸

A lelkiismeret tehát a kanti értelmezés szerint a szabad ember szabad cselekedetei révén jut szóhoz. Ez a szabadság a moralitás mezőjében érvényesül, az erkölcsi lénynek az önnön erkölcsiségében gyökerező, abból táplálkozó szabadságaként. A lelkiismeretnek köszönhetően a törvényeket szabadon érvényesítő szabadság nem csaphat át a törvényeket teljességgel semmibevevő szabadosságra. Nem írja elő, hogy hogyan cselekedjünk, sem azt, hogy adott esetben egyáltalán cselekedjünk-e vagy sem, de nyomban megszólal, mielőtt cselekedetünk a moralitás határaiba ütközik. Ezért van az, hogy olyankor, amikor a lelkiismeretünk nyugodt, nem sok figyelmet szentelünk neki, ehelyett végezzük a dolgunkat. Lelkiismereti élményeink inkább az „intő” vagy „vádoló” lelkiismerettel kapcsolatosak, mely feszültséget, nyugtalanságot, szorongást kelt az emberben. A lelkiismeret „jogerős” ítélete az ember felett a *felmentés* vagy *elmarasztalás*. Eredménye nem valami olyan jutalom, ami előzőleg nem volt a birtokunkban, hanem inkább az olyanszerű *megkönnyebbülés*, amelyet nem *pozitíve* élünk át, örömforrásként, csak *negatíve*, a korábbi szorongás utáni megnyugvásaként.⁵¹⁹

Mi tehát a lelkiismeret a kanti értelmezés szerint? Bíró, de nem igazi, mert nem megítél vagy elítél, hanem kötelességre ítél. Transzcendencia, de mégsem igazi isteni hatalom, mert egyértelmű transzcendentalitással kapcsolódik emberi valónkhoz. Nem az általános emberi absztrakcióira épülő külső és felettes hatalom interiorizációja, de mégis a másik képzetét keltve fejti ki bennünk a hatását. Ha pontos válaszadással próbálkozunk, ilyen különös ellent-

⁵¹⁶ „Az ilyen eszmei személynek – írja Kant – (a lelkiismeret felhatalmazott bírójának) a szívek mélyébe kell látnia, hiszen a törvénytörés az emberen belül ül össze; egyszersmind azonban mindenkit kötelezőnek is, vagyis olyan személynek kell lennie, illetve olyannak kell gondolni, amelyre vonatkoztatva minden kötelesség általában az ő parancsainak is tekintendő; mert a lelkiismeret a belső bíró minden szabad cselekvés felett. Az ilyen morális lénynek egyúttal minden (égi és földi) hatalommal rendelkeznie kell, különben nem tudná megszerezni törvényei számára a nekik megfelelő hatást.” Uo.

⁵¹⁷ Uo. 556.

⁵¹⁸ Uo. 555.

⁵¹⁹ Vö. uo. 556; 557.

mondásokra bukkanunk, melyek azt jelzik, hogy bármennyire is megélt, érvényes tapasztalatokkal rendelkezünk róla, mégsem hagyja magát egyértelmű fogalomként megragadni, s egy szűk definíció keretei közé beszorítani.

E homályosságában felcsillanó relevanciája játszhat közre abban, hogy Gadamer egyik gondolata – éppen egy Kant-interpretáció kapcsán – az ízlés esztétikai kategóriájához közelíti a lelkiismeret tapasztalatát. A gyakorlati észhasználatban az egyes cselekedetnek az általános erkölcsi törvény alá foglalása során „eleve adva van valamilyen esztétikai megítélés is”.⁵²⁰ Ez azért van így, mert az erkölcsi cselekedet a maga konkrét individualitásában nem az általános erkölcsi törvény alkalmazásának egy pusztá esete, hanem olyan „különös eset”, melyet a szabály nem képes teljességében megragadni. Ez azt jelenti, hogy „az eset megítélése nem egyszerűen alkalmazza az általános mércét, mely szerint történik, hanem maga is meghatározza, kiegészíti és helyesbíti ezt a mércét.” Ebből végső soron az következik – mondja Gadamer –, hogy ahhoz, hogy eltaláljuk a helyest, „minden erkölcsi döntéshez ízlésre van szükség”, az individuális tettnek az általános követelménnyel való finom, érzéssel történő összehangolására.⁵²¹ Az ízlés itt – az esztétikai ítélőerőhöz hasonlóan – úgy irányítja az erkölcsi törvény alkalmazását, ahogy arra maga az ész nem képes. Az erkölcsi ítéletet „az ízlés bizonyosan nem alapozza meg, de tökéletessé teszi” – írja Gadamer.⁵²² Ezért kézenfekvőnek mutatkozik az esztétikum szféráján túlmenően is – még annak a kockázata árán is, hogy úgy tűnik, mintha az erkölcsiben szükségképpen helyet kapna az esztétikum, a jó és szép egységének antikvitásbeli visszfényét villantva fel ebben a gondolatban –, egyfajta *erkölcsi ízlésről* beszélni.

Ebben a kontextusban a lelkiismeret az erkölcsi ízlés egyik alapmodalitásaként gondolható el. A lelkiismeretnek, mely a törvény, a kötelesség betartására figyelmeztet, nincs a konkrét individuális lelki-cselekvési szituációról leválasztható általános szabálya. Mindig különös esetben, egy konkrét individuális cselekvés vonatkozásában ítél; ebben nem válik le valamiféle különálló szubjektumként a különös eset konkrétumáról, hanem az esetet a következményeivel, kihatásaival egybekötő megítélésként érvényesül; mint megítélés nem valamiféle előzetesen adott általános mércét alkalmaz, hanem itt éppen a megítélésben érvényesülő *ítélés* a mérvadó, mely azáltal, hogy elvégzi a cselekvés körülményeinek finom összehangolását az erkölcsi követelményekkel, megerősíti és helyesbíti önmagát mint mércét, s mi is alkalmasabbá válunk általa az erkölcsi cselekvésre. A lelkiismeret így módon nem alapozza meg tetteink erkölcsiségét, de kiteljesíti azt.

⁵²⁰ Vö. Gadamer, Hans-Georg: *Igazság és módszer. Egy filozófiai hermeneutika vázlata*. Gondolat, Budapest, 1984. 50.

⁵²¹ Uo.

⁵²² Uo. 51.

Ebből a perspektívából szemlélve, a törvényszék képze, a vádló, elítélő lelkiismeret tapasztalata sokkal inkább a lelkiismereti ítélet *akadályoztatásából* adódó lelkifurdalás kiváltotta élménynek, mintsem a dolgát lelkiismeretesen végző ember alaptapasztalatának tűnik. Az kétségtelen, hogy csakis egy morális lénynek lehet lelkifurdalása. Mint ahogy csakis egy morális lényben foghatnak meg olyan belső vagy külső indítatások is, melyek individualitását a lelkiismereti ítélettel szembeni ellenállásra készítik, s tetteit kivonják az erkölcsi ízlés hatóköréből.⁵²³ Ezért a lelkiismeretlen cselekedet lelkiismeretlensége a tett elkövetőjét – az bármennyire is próbáljon ellenállni a lelkiismereti ítéletnek – nem hagyja érintetlenül.

A lelkiismeretlen cselekedet kiváltotta lelki nyugtalanság azonban mégsem valamiféle bennünk rejlő, de felettes hatalom ítéletétől való félelemből táplálkozó szorongató érzés, hanem inkább az erkölcsi ízlésünk megsértéséből, károsodásából származó rossz közérzet. Ez abból is felismerhető, hogy nemcsak a saját lelkiismeretlenségünk, hanem mások lelkiismeretlenségének a megtapasztalása is zavarólag hat ránk, mivel sérti az erkölcsi ízlésünket. Éppen ez irányítja a figyelmünket arra, hogy a lelkiismeret módján bennünk megvalósuló és feltáruuló erkölcsi ízlés voltaképpen, lényege szerint olyan „közös érzék”, amely az erkölcsi megítélés másokkal való közösségbe vonja be az egyéni cselekedeteket mint különös eseteket. Amikor a lelkiismeret ítélt bennünk, az individuális erkölcsi érzésünket az erkölcsiségnél másokkal megélt közösségben formálódó erkölcsi ízlés erőterébe vonja be. Nem a magunkba záruló individualitásunk bensőjében felcsendülő fenyegető hangként teszi ezt, hanem *cselekvő szóként*, melynek nyitott horizontjában másokkal találkozunk. Ily módon a megszólaló lelkiismeretünkben mindig együtt vagyunk a másikkal a szónak és az ítéletnek abban a közösségben, amely bár egyénileg mondódik ki, de lényege szerint ennek az individuális aktusnak a határain túlról érkezik, s ettől az individualitástól a másikig terjedő közöttségben terjed ki. Ebben a vonatkozásban indokolt a bennünk megszólaló *másikról* beszélni, aki viszont nem annyira a mindenható bíró vagy a transzcendens isteni személy képzetét kelti, mint inkább a másokkal való találkozás tapasztalatát hordozza a lelkiismeret szavában kifejezésre jutó erkölcsi ízlés közösségében, mindazokkal, akikkel ugyanannak az erkölcsiségnél a köztes térben, közös világában találjuk együtt magunkat. A lelkiismeretünk tehát az egyéni tetteink különös eseteiben az erkölcsi ízlés individuális modalitásaként érvényesül bennünk, s mégis a másokkal való legteljesebb erkölcsi közösségbe von be bennünket. De nem a szorongató és számonkérő lelkiismereti megítélés, hanem a dolog lelkiismeretes elvégzése

⁵²³ „A lelkiismeretlenség – írja Kant – nem a lelkiismeret hiánya, hanem az a hajlam, hogy ne hallgassunk lelkiismeretünk ítéletére.” Kant, Immanuel: I. m. 515.

révén. Lelkiismeretesen cselekvő emberekként soha nem vagyunk magányosan egyedülvalóak a világban.

Lelkiismeretünknek köszönhetően képesek vagyunk morális vonatkozásban a különös eseteket a maguk különösségében is megítélni, nem csupán valamely rajtuk kívüli és fölöttük álló általános erkölcsi normára vonatkoztatva. A lelkiismeret szavának „megszólalásával” cselekedeteinket és tapasztalatainkat mintegy „norma nélkül” is áthatja az individuumok közötti köztes térben, de a tevékeny részvételük révén formálódó erkölcsi ízlés, mely folyamatosan összehangolja az egyéni erkölcsi megnyilvánulásokat. Az erkölcsi ízlés mint közös érzék, és individuális megnyilatkozása, a lelkiismeret, ily módon valóban eredendően tartozik hozzá az emberi létezésünkhöz, de nem valamiféle készen kapott természeti adottságként, hanem az emberi természet formálható, képezhető alapjaként, azaz *kultúraként*. Ennélfogva a lelkiismeretünk művelhető és nevelhető.⁵²⁴ De akárcsak az ízlés más tapasztalati területein, ez ebben az esetben sem bizonyos erkölcsi elvek intellektuális elsajátítása útján valósul meg, hanem sokkal inkább a morális cselekedeteink kihatásaiból való részesülésként, az életünkben történő *alkalmazásaként*. Nem készenálló szabályokhoz való igazodással, hanem erkölcsi cselekedetek végrehajtásával valósítjuk meg magunkat erkölcsi lényekként. Minden lelkiismeretes tettünk lelkiismeretünk szavát erősíti. Átala a valódi emberi természetünket hordozó erkölcsi kultúránknak válunk részeseivé, s kiteljesítésének és tökéletesítésének a résztvevőivé is egyben.

A LELKIISMERET MINT HÍVÁS

Heidegger lelkiismeret-konceptiója alapvető fordulatot hoz a kérdés filozófiai vizsgálatában. A problémakör egészét a moralitás síkjáról *ontológiai* síkra helyezi át. A heideggeri megközelítésben a lelkiismeret a jelenvalólét fenoménje, vagyis annak a létezőnek a fenoménje, amely „eleve mi magunk vagyunk”. Heidegger számára a jelenvalólét *„önmagalennitűdésének”* tanúsítása kapcsán merül fel, melynek eredete a jelenvalólét létszerkezetében rejlik.⁵²⁵ Az, amit itt „tanúsítás”-nak nevez, a jelenvalólét mindennapi öntértelemezésében „a *lelkiismeret hangjaként*” ismeretes.⁵²⁶

A heideggeri filozófiai vizsgálódás túllép a lelkiismeret pszichológiai leírásán és teológiai értékelésén, melyek nem jutnak el az ontológiai analízishez.⁵²⁷ Úgy véli, hogy a lelkiismeret ontológiai analízise megelőzi és volta-

⁵²⁴ „Csakis az lehet a kötelességünk – figyelmeztet Kant –, hogy műveljük a lelkiismeretünket, jobban figyeljünk belső bíránk szavára, s minden lehetséges eszközzel elősegítsük, hogy meghallgatásra leljen.” Uo.

⁵²⁵ Vö. Heidegger, Martin: I. m. 454.

⁵²⁶ Vö. uo. 455.

⁵²⁷ Vö. uo. 456.

képpen megalapozza ezeket a megközelítésmódokat. Ugyanakkor szerves kapcsolatot lát az ontológiai lelkiismeret-probléma és a mindennapi (vulgáris) lelkiismeretértelmezés között, melyet az ontológiai analízis „objektivitása” végső kritériumának tekint.⁵²⁸

Heidegger kimutatja, hogy a vulgáris lelkiismeretértelmezés szerint a lelkiismeretnek lényegileg *kritikai* funkciója van; mindig egy meghatározott, végrehajtott vagy akart tette vonatkozólag szólal meg; a „hang” soha nem vonatkozik gyökeresen a jelenvalólét létére; az interpretáció nem veszi számításba a fenomén alapformáit, a „rossz” és a „jó”, a „korholó” és az „óvó” lelkiismeretet.⁵²⁹ Ezért a heideggeri analízis nem áll meg e mindennapi lelkiismeretértelmezés mondanivalójánál, hanem tovább(vissza)lép a jelenvalólét létstruktúrájához, s ebből igyekszik kibontani a lényegi összefüggést, mely előfeltevése szerint az autentikus emberi lét és a lelkiismeret között fennáll.

Mivel a lelkiismeret empirikusan olyasmi, ami „értésünkre ad, feltár »valamit«”,⁵³⁰ analíziséhez Heidegger számára a *feltárultság* mint a jelenvalólét létének alapszerkezete szolgál kiindulópontként. A feltárultság hordozza a jelenvalólét arra irányuló lehetőségét, hogy „a maga jelenvalósága *legyen*.”⁵³¹ A feltárultságot a megértés, a diszpozíció és a beszéd konstituálja. A lelkiismeret mindhárom fenoménnel kapcsolatban áll.

A feltárultság viszonylatában Heidegger mindenekelőtt a lelkiismeret *hívó, felhívó* jellegét emeli ki. „A lelkiismeretről, ha behatóbban elemezzük, kiderül, hogy *hívás*.”⁵³² Ezzel kapcsolatban nyomban három kérdés merül fel: Ki az, aki hív? Kit hív? Mire hív fel?

Heidegger rámutat, hogy a hívó és a felhívott mindenkor egyszerre *maga* a jelenvalólét,⁵³³ de más-más létállapotában. „A hívás *belőlem* jön, de mégis rajtam *túlról*”, és „rám irányul”. Ily módon a hívó „valami” létmódjának interpretációjához csakis a jelenvalólét egzisztenciális szerkezete nyújthatja az egyedüli vezérfonalat.⁵³⁴ A heideggeri analízis szerint a jelenvalólét az *egzisztenciába* – mint a létezés sajátosan emberi módjába – faktikusan *belevetett*.⁵³⁵ Ez a megkerülhetetlen és másra visszavezethetetlen tényállás szabja meg a világban-benne-létének körülményeit és lehetőségeit, a jelenvalólét legsajátabb lenni-tudását. A belevetettség „hátborzongató otthontalan-

⁵²⁸ Heidegger azt is hangsúlyozza, hogy az ontológiai analízis jogosulatlanul jár el, ha nem vesz tudomást az antropológiai, pszichológiai, teológiai lelkiismeretelméletekről. Vö. uo. 486.

⁵²⁹ Vö. uo. 487.

⁵³⁰ Uo. 457.

⁵³¹ Uo. 458.

⁵³² Uo. 457.

⁵³³ Vö. uo. 471.

⁵³⁴ Uo. 465; 466.

⁵³⁵ „Olyan létezőként egzisztál, amelynek úgy kell lennie, amint van és amint lehet.” Uo. 466.

sága” – mint a világban-benne-lét alaplómódja – a szorongás alapdiszpozíciójában tárul fel a jelenvalólét számára. A belevetettség elől a jelenvalólét az „akárki-önmaga” vélt szabadságába és megkönnyebbülésébe, emberi valójának (ön)elvesztésébe menekül. A lelkiismereti hívás hívója ily módon nem más, mint a belevetettség háttorzongató otthontalanságának mélyén a legsajátabb lenni-tudásáért szorongó jelenvalólét. A szorongás által hangolt hívás maga a lelkiismeret, amely egyedül képes lehetővé tenni a jelenvalólét számára, hogy „kivetítse magát legsajátabb lenni-tudására”.⁵³⁶ Ebből szükségképpen adódik a *Kit* hív a hívó? kérdésre is a válasz: a jelenvalólét *tulajdon önmagát* hívja a lelkiismeretben.⁵³⁷ Mint ahogy ezzel összefüggésben az is nyilvánvalóan feltárul, hogy a jelenvalólétnek az önmagára irányuló hívása a lelkiismeretben *felhívás* jellegű. A jelenvalólét a hívásban nem folytat párbeszédet önmagával; a heideggeri értelmezésben a lelkiismereti hívás az embernek nem egy önmagával folytatott belső dialógusa. Továbbá azt a kérdést is, hogy *Mire* (kire) hívja fel a hívó a hívottat?, azzal együtt, hogy *Miben* (kiben) hívja fel a hívó a hívottat?, a heideggeri megközelítésben óatosan kell kezelni. A lelkiismereti (fel)hívás „Mi”-je a jelenvalólét „Önmagá”-ja, a „Miben”-je pedig a jelenvalólét „akárki-önmaga”-sága. A jelenvalólét önmagát hívó hívásában voltaképpen a jelenvalólét az „akárki-önmaga”-ságban az „akárki-önmagá”-t „*Tulajdon Önmagára*” hívja fel. A híváshoz itt tehát mint felhíváshoz nem tartozik hozzá egy középre helyezett „dolog” – például olyasmi, mint Kantnál a kötelesség –, amire a jelenvalólét felhívná, felszólítaná önmagát. A jelenvalólét a hívásban önmagát közvetlenül önmagára hívja fel, „*felszólítja* önmagára, azaz a maga legsajátabb lenni-tudására”.⁵³⁸ Ez mégsem teljes közvetlenség, mert egy ilyesmiben a hívás maga is megszűnne. A jelenvalólét önmagát hívó hívása tulajdonképpen *visszahívás*, amely a jelenvalólét két különböző létmódja, a tulajdonképpeni önmaga és az „akárki-önmaga” között feszül. A lelkiismeret hívása visszahívja „a jelenvalólét Önmagáját az akárkibe való belevesztettségéből.”⁵³⁹

A lelkiismeret analízisében ily módon feltárul a jelenvalólét különös létszerkezete. Egyrészt nyilvánvaló Heideggernek az a törekvése, hogy a lelkiismeretet teljes mértékben az individuum önmagaságába helyezze, s kritikusan elfordul mindazoktól a próbálkozásoktól, melyek a lelkiismeretet valamilyen, az individuumon túlnyúló általánosság („általánosan” kötelező hang, „világlelkiismeret”) irányába igyekeznek kiterjeszteni.⁵⁴⁰ Másrészt a

⁵³⁶ Vö. uo. 466–468.

⁵³⁷ Vö. uo. 465.

⁵³⁸ Uo. 462.

⁵³⁹ Uo. 464.

⁵⁴⁰ Vö. uo. 469. „...mert a lelkiismeret alapján és lényegében tekintve *mindig az enyém.*” Uo.

jelenvalólét úgy *önmaga*, hogy állandóan *megelőzi* önmagát; a tulajdonképpeni önmaga mindig az akárki-önmaga *előtt* jár. A tulajdon önmaga és az akárki önmaga kettősségét mégsem lehet úgy értelmezni, mint a jelenvalólét létfolyamatának két különböző, egymással időbeli viszonyban álló szakaszát. A tulajdonképpeni önmagának nincs egy, a hívást megelőző és azon kívüli létmódja, hanem az éppen a hívásban-levőségében felhívott önmaga. Ily módon az akárki-önmagából visszahíva voltaképpen a híváson kívüliségből a hívásba hívja vissza önmagát a jelenvalólét – önmagához, aki voltaképpen maga a hívás. A tulajdonképpeni önmaga valójában az önmagára való felhívás. Csakis ebben van tulajdon önmagánál a jelenvalólét az akárki-önmagát megelőzően, illetve az abból visszahívottan, azaz a hívásba való vissza-helyeztettségében, visszatértségében.

Heidegger tehát a lelkiismeretet az emberi létezés legeredendőbb lehetőségfeltételeire: a belevetettség fakticitására és a tiszta önmagánál levés közvetlenségére vezeti vissza.

A lelkiismeret nem más, mint maga a *hívás*. Itt a hívó nem a hívás szubjektuma, és a hívott nem a hívás objektuma. Mint ahogy a hívásnak sincs egy róla leválasztható tartalma, hanem ez éppen a hívás maga. Az önmagát hívó jelenvalólét önmagát hívja nem egy szubjektum-objektumszerű kettősség viszonyrendszerébe vetül ki, hanem a tiszta önmagánál levés közvetlenségébe merül vissza, abba az eredendő létállapotba, amely maga a hívás. Ez a hívás egyrészt *ő maga az*, mint legsajátabb lenni-tudására való mindenkori felhívás, másrészt rajta *túl*ról érkezik, mintegy az autentikus önmagát a belevetettség fakticitása irányából mindig is megelőző módon.

Ez a sajátos létstruktúra a *gond* fenoménje felől válik érthetővé. A belevetetésben lenni-tudásáért szorongó jelenvalólét gondként tárul fel. A gondban „a jelenvalólét önmagát előzően »van«, úgy azonban, hogy egyszersmind visszairányítja magát belevetettségére”.⁵⁴¹ A belevetettség létmódja voltaképpen kettős és egymást kölcsönösen feltételező létstruktúrát egyesít magában: az alap-ok-lét létstruktúrájának, valamint az egzisztálva lenni-tudás létstruktúrájának az összetartozó egysége. A jelenvalólét *egzisztálva* saját lenni-tudásának alap-okai is egyben. Egyszerre létezik önmagának alap-okaként és ebből az alapokból eredő, általa kiváltott egzisztenciaként. Egzisztálva, saját egzisztálásának a kiváltó oka is egyben. A jelenvalólét ily módon soha *nem* lehet egzisztens „a maga alap-okai *előtt*, hanem mindig csak *abból* *eredően* és *mint alap-ok*.” „Ez a *Nem* – mondja Heidegger – benne rejlik a belevetettség egzisztenciális értelmében.”⁵⁴² Ami azt jelenti, hogy a jelenvalólét a belevetettség létmódján egzisztálva mindig visszavezethető önmagára mint éppen-így-létének alap-okára, s ily módon mindig önmagát megelőzően

⁵⁴¹ Vö. 468; 487.

⁵⁴² Uo. 478.

is „van”. Ez a „van” viszont már nem vezethető vissza semmiféle őt megelőző és létrehozó okra mint „valamire”, tehát nem „valami” által és „valamiért” van, így ő maga sem „valami”. A jelenvalólét alap-okként való létezése azt jelenti, hogy „ő maga önmaga semmissége.”⁵⁴³ A jelenvalólét legsajátabb lenni-tudásának sajátyszerűsége éppen abban áll, hogy belevetettként való egzisztálása a semmivel mint egzisztálásának alap-okával alkot összetartozó egységet. Létező emberi mivoltunk létezésének alap-okaként a *semmi*t hordozza magában.

Az önmaga alap-okaként egzisztáló jelenvalólét lehetőségekbe vetül ki, és lehetőségekből érti meg magát. A *kivetülés* éppúgy hozzátartozik az egzisztáló jelenvalólét létstruktúrájához, mint a belevetettség. Lenni-tudása mindig *lehetőségekbe* való egzisztens kivetülést jelent, azaz a lehetőségekbe való kivetülésbe belevetett. Ez azt jelenti, hogy nem tud nem lehetőségekben egzisztálni. Mindenkor létének valamely lehetőségében egzisztál. Lenni-tudván valamely lehetőségben, ennek a választásában *van*, miközben állandóan *elmulaszt* más lehetőségeket.⁵⁴⁴ Ily módon a jelenvalólét *szabad* a maga egzisztens lehetőségeit illetően, szabadsága viszont az egyik lehetőség választásának szabadságaként a más lehetőségek *nem* választásának a szabadsága is. Számára minden választás nem választás – semmis szabadság – is egyben, minden egzisztálása valamely lehetőségben egyben nem-egzisztálása – semmis kivetülése – is az összes többiben. A lehetőségekbe való kivetülése egyúttal a lehetőségektől való szabad-létet is jelent.

Önmaga alap-okaként a jelenvalólét önmaga végső lehetősége is egyben. Önmagát végső lehetőségként választva, a jelenvalólét egyszersmind e lehetőségbe való kivetülésének semmisségét is választja. Lehetőségekbe való kivetülésébe így éppúgy beletartozik a semmisség, mint a belevetettségébe.⁵⁴⁵ „A kivetülés – írja Heidegger – nemcsak az alap-ok-lét semmissége által mindenkor belevetettként határozódik meg, hanem *mint kivetülés*, ő maga lényegszerűen *semmis*.”⁵⁴⁶ A *gondnak* nevezett lét – „mint belevetett kivetülés” – éppen ezt jelenti: „egy semmisség (semmis) alap-ok-léte.” A gond a jelenvalólét léte, amint „*át- meg áthatja a semmisség*.”⁵⁴⁷

A jelenvalólét alap-ok-létéből következően egyedül önmaga bírhat önmaga fölött hatalommal. Viszont legsajátabb lenni-tudásának sajátyszerűsége éppen abban rejlik, hogy soha nem bírhat létének teljessége fölött hatalommal, mivel nem létezhet sem alap-ok-létét megelőző módon,⁵⁴⁸ sem végső lehetőség-létét túlhaladó módon. A jelenvalólét fölött tehát semmi sem – önmaga

⁵⁴³ Uo. 479.

⁵⁴⁴ Vö. uo.

⁵⁴⁵ „A belevetettség és a kivetülés struktúrájában egyaránt lényegszerűen benne rejlik valamifajta semmisség.” Uo.

⁵⁴⁶ Uo.

⁵⁴⁷ Uo. 480.

sem – bír hatalommal. Vagyis: a jelenvalólét létének legsajátságosabb módján a legteljesebb mértékben *szabad*. Legteljesebb szabadságában pedig a legteljesebb semmisségével tartozik össze. Az emberi lét legátfogóbb meg alapozója a semmi, és végső lehetőségében a semmire nyílik meg; a semmiből eredő és a semmibe hanyatló lét.

Heidegger szerves összefüggést tételez a jelenvalólét semmissége és bűnössége között. Felfogása szerint a jelenvalólét eredendően bűnös, de – az eredendő bűn bibliai értelmezésétől eltérően – nem abból kifolyólag, hogy az ember tudásra tett szert. Heidegger minden *tudásnál* eredendőbbnek véli a bűnös-létet.⁵⁴⁹ Azaz a jelenvalólét *létében* mutatható fel a bűnös-lét. Ez pedig azt jelenti: amennyiben „jogosult a bűnnek egy semmisség alap-okaként való formális egzisztenciális meghatározása”, a jelenvalólét „léte alap-okán” *mint olyan*, bűnös.⁵⁵⁰ A jelenvalólét eredendő bűnös-léte az ontológiai előfeltétele faktikus bűnössé válásának és egzisztenciális feltétele a moralitásának.⁵⁵¹ Ezzel Heidegger a lelkiismeret problémáját kiemeli a moralitás köréből, és az emberi létezés ontológiai előfeltételeinek összefüggésrendszerébe helyezi be.

A gondnak nevezett létet „a bűnös-lét konstituálja.”⁵⁵² A gondban mint a semmisségbe való belevetett kivétel „hátforgató otthontalanságában” a jelenvalólét „eredendően együtt van önmagával”, s ebben megkerülhetetlenül szembesül a semmisséggel, mint olyasmivel, ami „legsajátabb lenni-tudásának lehetőségéhez tartozik”. Az akárkibe való belevezettségben a jelenvalólét elzárja magát attól a lehetőségtől, hogy a semmisséggel való összetartozásából hiteles módon értse meg magát. A gondban tehát a jelenvalólét saját léteire megy ki a játék, a hátforgató otthontalanságból önmagát – mint a semmisségbe hanyatló akárkit – saját lenni-tudására szólítja fel.

A hívás hívója tehát a gond. A lelkiismeret a gond hívásaként nyilvánul meg. Csak ezért lehetséges a lelkiismeret, mert a jelenvalólét létének alapján bűnös, és mint belevetetten hanyatló, elzárja magát önmaga elől. A lelkiismeretben a jelenvalólét *megnyílik* önmaga számára, s az akárki-önmagában az Önmagát a legsajátabb önmagalenni-tudására hívja fel, oly módon, hogy felszólítja a legsajátabb bűnösnek-lenni tudására, amely az akárki-önmaga elől elzárva marad.⁵⁵³ A *felhívás* „előrehívó visszahívás”. *Előrehív* abba a lehetőségbe, hogy a jelenvalólét egzisztálva vállalja önmagát mint belevetett létezőt, s ebből a lehetőségből értve meg önmagát, szabaddá váljon a hívás számára; egyúttal *visszahív* a belevetettségbe, hogy megértse benne azt a

⁵⁴⁹ Vö. uo. 481.

⁵⁵⁰ Vö. uo. 478; 480; 481.

⁵⁵¹ Vö. uo. 481.

⁵⁵² Vö. uo.

⁵⁵³ „A lelkiismeret a gond hívása a világban-benne-lét hátforgató otthontalanságából: felszólítja a jelenvalólétet legsajátabb bűnösnek-lenni-tudására.” Uo. 485.

semmis alap-ok-létet, melynek okán bűnös. Az előrehívó visszahívást megértve a jelenvalólét a legsajátabb egzisztencialehetőségére hallgat oda: arra, hogy önmagát választva a „bűnös-lét”, aki ő maga, *tulajdonképpen* legyen.⁵⁵⁴

A lelkiismereti felhívás csakis a helyes *meghallása és megértése* révén válik ténylegesen a jelenvalólétnek az önmagáról való ismeretévé. A helyes meghallás azzal függ össze, hogy a hívás „a *beszéd* egyik módusza”.⁵⁵⁵ Az akárki nyilvános és hangos fecsegésével szemben a lelkiismereti hívás „*egyedül és állandóan a hallgatás módusában beszél*”.⁵⁵⁶ A jelenvalólét nem hallja önmagát, amikor odahallgat az akárki fecsegésére. A hívás megszakítja ezt az odahallgatást, s a jelenvalólétet az akárki fecsegéséből *visszahívja az egzisztens lenni-tudás hallgatagságába*”.⁵⁵⁷ A lelkiismeret *hallgatva* hív, hívása a háttorzongató otthontalanság *hangtalanságából* jön, s a felszólított jelenvalólétet önmaga *csendjébe* hívja vissza.⁵⁵⁸ A lelkiismeret hangtalan „hangjának” megfelelő hallás szintén csak olyan képesség lehet, amely az önmagához odafordul és odahallgató, az állandó bűnös-léttel szembesülő jelenvalólét számára nyílik meg. A hívásnak megfelelő *hallás* lehetősége nem más, mint „lelkiismerettel-bírni-akarás”, egyfajta készenlét arra, hogy „felhívassunk”.⁵⁵⁹ A felhívás helyes *megértése* abban áll: *akarjuk, hogy lelkiismeretünk legyen*.⁵⁶⁰ Ezáltal a lelkiismerettel-bírást választjuk, „mint a legsajátabb bűnös-létre való szabadlétet”. A felhívás helyes megértése összefügg a hívás megfelelő meghallásával. A lelkiismereti hívás teljes félreértését jelentené, ha úgy gondolnók, hogy az a bűnös-létre mint a rosszra szólít fel. A hívás megfelelő meghallása éppen annak a meghallása, hogy önmagunkra szólít fel, ami voltaképpen a bűnös-létnek mint faktumnak a *tudomásulvétele*.⁵⁶¹ A felhívás helyes *meghallása* ily módon azonos „a legsajátabb lenni-tudásban való önmegértéssel”, azzal, hogy a bűnös-létet mint tulajdonképpen önmagunkat értjük meg.⁵⁶² Az így meghallott lelkiismereti hívás azáltal, hogy a bűnös-létet a tudomásunkra hozza, nem jelenti sem a lényegi bűnösségtől való megszabadulást, sem pedig azt, hogy valamiképpen magunkra vesszük a bűnt. Épp ellenkezőleg, az, hogy lelkiismerettel akarunk bírni, „a *legeredendőbb egzisztens előfeltétele a faktikus bűnösséválás lehetőségének*”,⁵⁶³ annak, hogy a jelenvalólét a legsajátabb lenni-tudásában nem lehet más,

⁵⁵⁴ Vö. uo. 482; 483.

⁵⁵⁵ Uo. 457.

⁵⁵⁶ Uo. 463.

⁵⁵⁷ Uo. 468.

⁵⁵⁸ Uo. vö. 495.

⁵⁵⁹ Uo. 457; 483.

⁵⁶⁰ Uo. 483.

⁵⁶¹ Vö. uo. 482.

⁵⁶² Vö. uo. 483.

⁵⁶³ Uo. 484.

mint bűnös-lét, s e lényegbeli bűnösségbe belevetetten lehetőségeibe kivetülve is bűnös-létként valósíthatja meg, s értheti meg tulajdonképpeni önmagát.⁵⁶⁴ A lelkiismereti hívásban az önmagát tulajdonképpeni önmagára felszólító jelenvalólét az akárkibe való beleveszettség lényegi bűn-felejtéséből visszahívja magát az önmaga mint lényegileg bűnös-lét szabad választásának a szabadságába. Csakis a lelkiismereti hívást megértve válik számára lehetővé, hogy szabadon választott lenni-tudásából eredően önmagában megalapozottan cselekedjék, s létében felelőssé legyen.

A „lelkiismerettel-bírni-akaráss” fenomenjében benne rejlik ily módon az *elhatározottság*, azaz a jelenvalólétnek az önmaga választására és meghatározott önmegvalósítására való irányultsága. A lelkiismereti hívás azzal, hogy a jelenvalólétet lenni-tudásra szólítja fel, nem valami üres egzisztencia-eszményt tár elébe, hanem *előrehívja a szituációba*, a létlehetőségeknek egy olyan meghatározott összefüggésrendszerébe, mellyel tényleges, tulajdonképpeni módon csakis a bűnös-létre való felszólítottóságában vethet számot. Az ilyen értelemben vett szituáció, az olyan konkrét emberi léthelyzet, amelyben az emberi lét a maga tényleges és autentikus ontológiai struktúráiban táruul fel az emberi létezés folyamatában, az akárki előtt többnyire zárva marad, mivel ő a különböző élethelyzetekben úgy találja benne magát, mint meghatározatlanul általános, mindenkire érvényes szituációkban, vagy pedig mint különböző alkalmakban.⁵⁶⁵ A lelkiismereti hívásban viszont a jelenvalólétnek az az önmagára irányuló törekvése mutatkozik meg, hogy a jelenvalóság egy meghatározott feltárultságába, egy konkrét szituációba vetítse ki magát, s a tényleges lehetőségeivel számot vetve határozza el magát valamire, amit cselekvően és felelősségteljesen meg is valósíthat.

A lelkiismeret ily módon a jelenvalólét ontológiai alapstruktúráinak a legmélyebb feltárultságát jelenti az önmagával való találkozása csendjében. A lelkiismereti hívás ontológiai struktúrái tartják összetartozó egységben a faktikus jelenvalólét semmiben való megalapozottságát és önmagára irányuló szabad választását, amelyben a jelenvalólét tulajdon önmagát hívja. A jelenvalólét tulajdon önmagára való állandó felhívottsági állapota az élő lelkiismeret, mely a jelenvalólétet az önmagával való belső hangtalan találkozásban tartva egyúttal mindig abban a szabad lehetőségben s abban a hallgatólag elhatározottságban tartja, hogy legyen önmaga, s ne vesszen bele az akárki meghatározatlanságába, de ne is zuhanjon bele végképp a létével elválaszthatatlanul összetartozó semmibe. A lelkiismereti hívásban tárulnak fel az autentikus emberi lét ontológiai alapstruktúrái, melyek lehetővé teszik a jelenvalólétnek a semmivel való összetartozás fakticitása és a bűnös-lét

⁵⁶⁴ „A lelkiismerettel-bírni-akaráss mint magamegértés a legsajátabb lenni-tudásában – a jelenvalólét feltárultságának egyik módja” – írja Heidegger. Uo. 494.

⁵⁶⁵ Vö. uo. 500; 501.

szabad választásának emberi szabadsága által meghatározott egzisztenciális szituációkba való belevetett kivételését. Ezekben a konkrét szituációkban a tulajdonképpeni önmaga megvalósítására és az önmagáért érzett felelősség vállalására irányuló elhatározottsága közepette nemcsak úgy tárulhat fel a jelenvalólét tulajdon önmaga számára, mint belevetettsége alap-ok-léte, hanem egyszersmind úgy, mint a lehetőségeire való kivételéseiben történő hiteles önmegvalósításának és önmegértésének a végső lehetősége.

Heidegger figyelmét sem kerüli el a mindennapi lelkiismerettapasztalatnak az a szembetűnő sajátossága, hogy a lelkiismeret elsődlegesen „rossz” lelkiismeretként mutatkozik meg. Úgy tűnik, hogy minden lelkiismereti tapasztalat először is valami „bűnösét” tapasztal, s a „lelkiismereti élmény” a végrehajtott tett, illetve a mulasztás *után* merül fel. A lelkiismeret hangja a vétséget követi, arra a megtörtént eseményre utal vissza, amely által a jelenvalólét bűnt vett magára. Ezzel kapcsolatban a heideggeri probléma akként merül fel, hogy a lelkiismeret visszautaló funkciója az empirikus lelkiismeret-értelmezésben egyszersmind hogyan hordozza az ontológiai értelemben vett lelkiismeret előrehívó szerepét, hogyan tárul fel ennek egy egzisztens megnyilvánulásaként. Heidegger rámutat arra, hogy a lelkiismeret hangja igenis visszahív, de az elkövetett tett mögé, a belevetett bűnös-létbe hív vissza, ami „korábbi” minden bűnbeesésnél. Ily módon a visszahívás „egyszersmind előre-hív a bűnös-létre, amit a saját egzisztenciánkban kell megragadnunk úgy, hogy éppen a tulajdonképpeni egzisztens bűnös-lét »követi« a hívást, nem pedig megfordítva”. Ebben az értelemben a „rossz” lelkiismeret sem csupán csak korholó-visszautaló, mivel visszautalva egy elkövetett bűn-esetre, valójában „előreutalóan visszahív a belevetettségre”.⁵⁶⁶

Éppen a vulgáris lelkiismerettapasztalat e kettősségének a felismerése nyújt Heidegger számára szemléleti keretet ahhoz, hogy az eredendő bűn és a lelkiismeret viszonyát megfordítsa. Azzal a mélyen meggyökerezett hagyománnyal szemben, miszerint az ember lelkiismerete az emberi lény eredendő bűnös mivoltából nyeri eredetét, Heidegger egész lelkiismeretkoncepcióját arra az előfeltevésre építi, hogy csakis lelkiismerettel bírván válhat nyitottá a jelenvalólét a bűnös-létre a bűnösség lényegi, tulajdonképpeni értelmében. Ily módon a lelkiismeret az, ami a bűnös-létre és önmagára való mindenkori felszólítottság létmódjaként eredendően gyökerezik az emberi lét alapvető létstruktúráiban. A lelkiismereti hívásnak ez az eredendősége viszont nem annyira a felszólítás tartalmi vonatkozásában konstituálódik, hanem a felszólításban levés, lelkiismerettel való bírás mindenkori elsődlegességeként, mint a bűnös-létnek, szabad választásnak és az elhatározottsággal járó felelősségnek a jelenvalólét ontológiai alapstruktúráiban való szétválaszthatatlan összetartozása lehetőségfeltételeként. Ilyen értelemben,

⁵⁶⁶ Vö. uo. 487; 488.

bár radikálisan megfordítja a bűnösség és a lelkiismeret egymással való összefüggésének hagyományos alapértelmezését, a heideggeri koncepció mégis megőrzi a kanti elgondolás transzcendentalitásából is valamennyit, azzal a lényegbevágó különbséggel, hogy a lelkiismeret normativitása helyett egyértelműen a fakticitására helyezi a hangsúlyt.

A semmivel való összetartozás felvállalása és a bűnös-léttel mint az emberi létezés alapstruktúráiban gyökerező elkerülhetetlen adottsággal való számvetés csakis a lelkiismereti hívásban nyerheti el az emberi létezés vonatkozásában az igazi értelmét. Nem az eredendő bűnösség következtében ébred fel az emberben a lelkiismeret, hanem csakis a lelkiismereti hívás révén konstituálódik lényegileg és autentikusan a maga tulajdonképpeni módján a jelenvalólét mint bűnös-lét. A lelkiismereti hívás ontológiai struktúráin alapul a bűnös-lét konstitúciója és annak az emberi létmegértésben való szabad felvállalása, és nem a lelkiismeret nyeri eredetét a bűnös-lét ontológiai struktúráiból. De hasonlóképpen ebben az ontológiai perspektívában tárul fel a bűnös-lét emberi felvállalásának is az igazi létértelme, mint az emberi önmegértésnek az az autentikus módja, amelynek során az ember önnön létét a semmivel összetartozóként érti meg, s az, hogy a tulajdon önmagának a valamiként/valakiként való megvalósításaira irányuló konkrét elhatározottságai legmélyén mindig és elkerülhetetlenül ott munkál a bűnös-létre való állandó felszólítotttság. A bűnös-lét felvállalása, az önmagára irányuló szabad választás és az elhatározottsággal járó felelősség összetartozó egységének alapjául szolgáló lelkiismerettel bíróként való lenni-*tudása* módján érti meg az ember önnön emberi létét, mint *tulajdonképpenit*.

A LELKIISMERET MINT KÉRDEZÉS

Bár a filozófiai hermeneutika körébe tartozó szövegekben nem találkozunk a lelkiismeret-probléma kimondott tematizálásával, de számos mozzanata oly módon épül be a hermeneutikai tapasztalat és a megértés nyelviségének explicitált fejtegetésébe, hogy az lehetővé tesz egyfajta, a kimunkált filozófiai lelkiismeretkonceptiókra irányuló hermeneutikai reflexiót. Ez egy lehetséges hermeneutikai lelkiismeret-konceptió felvázolására, illetve rekonstrukciójára is alkalmat kínál.

Kant a kötelesség és a felelősség szubjektív elveként kezeli a lelkiismeretet. Ezáltal a moralitás szférájába helyezi, egy absztrakt erkölcsi lény moralitását a szubjektivitása irányából megalapozó lehetőségfeltételeként. Heidegger a kantinál semmivel sem kevésbé absztrakt és általános ember-modellt állít középpontba, jóllehet a világba helyezett emberi lét ontológiai struktúráit tárja fel, s nem a transzcendentális lehetőségfeltételeire összpontosít. Mindkettőjükben közös viszont az a mód,

ahogyan a lelkiismeretet egy folytonosan szorongó, nyugtalan emberi létállapottal és lelkiállapottal hozzák összefüggésbe; mind a morális lényt a kötelességre felszólító belső bíró, mind pedig a jelenvalólétnek önmagát a bűnös-létre felhívó gondként feltáruuló létmódja a lelkiismeretnek egy olyan képzetét kelti, amely egy, a transzcendentális feltételei, illetve az ontológiai alapstruktúrái irányából egyaránt behatároltnak, kibontakozási lehetőségei tekintetében pedig megkerülhetetlen korlátokba ütközőnek tűnő emberi létmód önmegvalósítási, önkiteljesítési törekvéseinek a szerves velejárója, autentikus emberi minőségének a garanciája. Egy olyan emberkép velejárója, amely egyfelől szorongó, nyugtalan, a világban otthontalan, magányos és idegen hatalmaknak kiszolgáltatott lényként, másfelől a hiányos morális és létbeli meghatározottságai folytán nyert szabadságát önmaga sajátos és egyedülálló megvalósítására, kiteljesítésére felhasználó, önnön emberi mivoltáért felelősséget érző és vállaló lényként vázolja fel az embert. Különösképpen az emberi létet a gyökerénél megragadó heideggeri emberkép szembesíti kísértetiesen az európai embert az emberi létezés minden másfajta létmódtól való radikális különbözőségével, az ember ontológiai egyedülvalóságával és magáraulaltságával a világban, melynek egyszersmind ő maga az ontológiai lehetőségfeltétele. Mindkét elgondolás éles határt von a lelkiismeret érvényesülése révén létrejövő emberi létállapot és az azt nélkülöző nem autentikus, nem-emberi állapot között, a lelkiismerettől mint az önmagára mint kötelességre, illetve mint bűnös-létre való folytonos felhívottságban, felszólítottságban levéstől téve függővé az emberi létezés tulajdonképpen, hiteles módját. Mindkét esetben a lelkiismeret az ember önmagaságába záruló, azt önmagára irányuló folytonos készenlétben tartó, belső feszültséggel terhelt lét- és lelkiállapot. Mindkét felfogás, bár különbözőképpen, de bizonyos mértékben szubjektumszerűsíti a lelkiismeretet, mintha az önálló életet élne bennünk. Ugyanakkor démonizálják, megfoghatatlanként, rejtőzködőként, a tapasztalat háttérben titokzatosan meghúzódóként tüntetve fel azt, mint ami a csend hangján szólít meg, s valahányszor megszólal, a hallgatás módján beszél.

Mindkét felfogás kapcsán felmerül a kérdés: vajon a lelkiismerettel bíró ember valóban egy olyan otthontalan és szorongó ember a világban, akit éppen a lelkiismerete tart a kötelessége miatti szorongás és a bűnös-létbe való belevettség tulajdonképpeniségében? Vagy éppen a világban otthonosan mozgó és a megértés módján élő ember az, aki képes lelkiismeretesen teljesíteni a kötelességét, s aki képes a bűnös-lét ontológiai zártságán is túllépni a végesség és a teljesség egymásbajátszó értelemösszefüggésében értve meg önnön emberi valóját? Mert különben hogyan lenne egyáltalán lehetséges a konkrét tapasztalati szituációkban lelkiismeretesen cselekvő ember? Vagyis hogyan lehetséges az az ember, aki lelkiismeretét nem belsővé vált felettes hatalmaktól nyeri, s nem is absztrakt ontológiai létstruktúrák feltárukozásából meríti, hanem az emberi lét- és értelemtörtetésnek az éppen zajló folyamatába

természetesen beletartozónak éli meg, miközben a maga normálisan élő és cselekvő módján, a dolgát végezve a világban, állandó és dinamikus változó kapcsolatokba kerül önmagával, a dologgal magával és a másik emberrel?

Ha a moralitás szűkebb nézőpontjából vesszük szemügyre azt, hogy mit jelent a lelkiismeretem szerint cselekedni, voltaképpen nem találunk benne semmi mást, mint amit a „lelkiismeretesen cselekedni” jelent értelmileg számunkra, azaz a dolgunkat a maga céljainak, értelemigényének megfelelően és a körülményekkel összhangban elvégezni. Ez nem jelenti csupán azt, hogy valami külső általánosnak (pl. szabálynak, törvénynek) alávetetten, de azt sem, hogy valami belső tapasztalati általánosnak (pl. szokásnak, rutinnak, tudati-elvi meggyőződésnek) alárendelten, hanem sokkal inkább azt jelenti, hogy éppen a végrehajtott cselekedet konkrét individualitásában is fellelhető, s a végrehajtásnak éppen ebben a folyamatában is formálódó erkölcsi mérce, azaz az elvégzendő dolog által hordozott követelményrendszerének megfelelően és értelemigényével összhangban. Ebben magam vagyok a tettemmel való egyedülvalóságban, egységben, belső teljességben, s mégis egy átfogó értelemösszefüggés részeseként, résztvevőjeként. A lelkiismeret itt nemcsak az erkölcsi döntés helyességét, a tett erkölcsi sikerét garantálja, hanem egyúttal az én erkölcsi képességeimet is, azt, hogy a végrehajtott tettben, „a dologban magában” képes vagyok az önmagáért való erkölcsi mértéket megtalálni, azaz képes vagyok helyesen érteni meg a dolgot magát, a magam vonatkozásában a saját mértéke szerint, s önmagam a dolog vonatkozásában úgyszintén. Amennyiben bizonyos élethelyzetekben a „lelkiismeret parancsáról” lehet beszélni, annak megértése a végrehajtás konkrétumában, s a parancsnak engedelmeskedő vagy azt megtagadó szituációértésében és felelősségtudatában történik.⁵⁶⁷ Az, ami ilyenkor ténylegesen „parancsolólag” lép fel, nem más, mint maga a megértés. A megértés módján élő ember egy folyamatosan zajló lét- és értelemtörténet részeseként és résztvevőjeként mindig is otthonosan mozog abban a világban, melynek értelemösszefüggéseit ő maga is alakítja. Ezekbe behelyezkedve, de egyszersmind továbblépve is bennük, ő az, aki úgy képes megérteni önmagát, hogy az egyúttal a dolog és a másik megértése is legyen. A megértés módján élő ember nem lehet más, mint éppen a lelkiismeretesen cselekvő ember. Hogyha van egyáltalán a lelkiismeretnek valamiféle sajátos filozófiai problémája, akkor hol lehetne arra alkalmasabb helyen rábukkanni, mint éppen a lelkiismeretesen cselekvő ember megértéstapasztalatában?

A lelkiismeret tapasztalata állandóan túlterjed mindazon, ami tudományos szempontok szerint kutatható rajta. Már azelőtt megszólal s megszólít, mielőtt bármiféle kutatásához hozzákezdénénk. Mindenkor előzetes megszólalásban levése minden tárgyiasító vizsgálódást megelőz. Mint ahogy csakis egy

⁵⁶⁷ Vö. Gadamer, Hans Georg: I. m. 235.

tárgyasító vizsgálódás számára tűnhet a lelkiismeret megszólalása a kutatás vonatkozásában valami előzetesnek. Mivelhogy mi a lelkiismeret bármiféle tudományos kutatását megelőző módon már mindig is lelkiismeretesek vagyunk, lelkiismeretesen cselekszünk, s ennek folyamatában lelkiismereti vizsgálatokat, kutatásokat is végzünk. Ily módon lelkiismeretünk kutatása folytonos önvizsgálatot eredményez, amit ténylegesen mégsem mi magunk végzünk el, hanem inkább oly módon történik, hogy átengedjük magunkat a dolognak, ami a mi dolgunk, s a másiknak, akihez közünk van, hadd kutassanak ki minket a maguk módján. A lelkiismeretünk önvizsgáló kutatása voltaképpen maga is a lelkiismeretességünk összetevője, melynek során a dolgunkat lelkiismeretesen végző emberekként e lelkiismeretesség módján értjük meg magunkat. Mindezzel együtt jár a lelkiismeret-élmény természetes mindennapi tudatosítása is, amely a lelkiismeret megszólalásáról „beszél”, s ezáltal természetes módon a *nyelv közegébe* helyezi a lelkiismereti élményt.

Amennyiben a lelkiismeret „megszólal”, beszédjellege van. A lelkiismeretként zajló beszédnek milyen struktúrája van?

A fentebb vizsgált lelkiismeretkoncepciók egyöntetűen a lelkiismeret megszólaló, megszólító, hívó, felhívó, felszólító nyelvi aktusaira hivatkoznak. Holott, amikor a lelkiismeret „megszólal” bennem, én magam így szólok magamhoz: *vajon* helyesen cselekedtem? Vagyis kérdezőleg fordulok oda a *dologhoz*. Éppen a lelkiismereti élmény mindnyájunkban ott élő tapasztalata mutatja, hogy a lelkiismeretnek *kérdésstruktúrája* van.

A lelkiismeret szava: bennem megszólaló szó, amely az énáltalam feltett kérdésben szólal meg, engem szólítva meg – kérdezőleg. Erre a felém irányuló kérdésre adott *válasz* az én kérdésem: vajon? De az engem kérdezőleg megszólító *lelkiismereti kérdés* a maga módján úgyszintén válasz egy másik kérdésre, arra, amelyet a dolog tesz fel nekem, amelyet végzek, és a másik, akivel együtt végzem. A dolog és a másik kérdező megnyílása felém – a dolgomat végző tevés-vevésben – az a kérdés, melyre válaszként merül fel a magam felé irányított kérdésem. Az való igaz, hogy minden hiteles lelkiismereti élményben a lelkiismeret szólal meg bennünk, de ebben mindig a dolog és a másik szólít meg minket. Ez azért lehetséges, mert a kérdés, amellyel a dologhoz és a másikhoz odafordulunk, válasz a felőlük jövő megszólított-ságra, s ez a válasz – mint kérdés – minket magunkat is megszólít. Soha nem tudok úgy fordulni oda kérdezőleg a dologhoz, hogy ebben önmagamat is ne kérdezzem, mint ahogy önmagamhoz sem tudok úgy fordulni kérdezőleg, hogy a dolgot magát is ne kérdezzem. Csakis ebben a tetteim, cselekedeteim általi folytonos megszólított-ságban élve *van* lelkiismeretem. Ha nincs, ami megszólítson, a lelkiismeretem is *néma* marad. (S ez nem ugyanaz, mint amikor a csendje hallatszik, s hallgatva beszél).

Tehát nem a lelkiismeret, hanem a dolog maga az, és a felém forduló másik, ami/aki a maga kérdező kérdésességében folytonos megszólított-ságban

tart. Mindazok a konkrét egzisztenciális megnyilvánulások, melyek nyelvi közegében a lelkiismeret-beszédnek ez a kérdés-válasz dialektikája kiképződik, egy meghatározott szituáció összefüggésrendszerében és értelemhorizontjában zajlanak. A lelkiismeret mindig kérdezőleg vonatkoztatja értelmére a dolgot, amelyet végzek (vagy nem végzek), s kérdezőleg vonatkoztat engem a dologra és a másikra a megértés és az önmegértés kérdező módján. Vagyis úgy, hogy az soha nem marad csakis magánál a dolognál, a másiknál vagy éppen önmagamnál, s egyiket sem csak tisztán maga-magában érti meg, hanem úgy, hogy kérdezőleg mindig elébe lép annak kérdésességébe, mint ahogy a kérdésre adott válaszaiban is túllép rajta a továbbkérdés kérdésességébe, minél fogva minket magunkat is ebben a folyamatos kérdező kérdésességben tart megnyitottan a dolog, a másik és önmagunk felé. Olyankor, amikor úgymond „felébred” bennünk a lelkiismeret, valójában a dolog maga kérdez, s a *kezdetet*, amennyiben itt ilyesmiről egyáltalán szó lehet, ez a kérdés jelenti.⁵⁶⁸

Bár a lelkiismeretemet mindig a sajátomnak tekintem, mint olyasmit, ami velem szétválaszthatatlanul összetartozó módon az *enyém*, a lelkiismeretem megszólalása mégsem jelenti valamiféle önmagammal való közvetlen azonos-ság feltárulását, valamiféle önmagamba való teljesértékű behelyezkedést. Éppen a lelkiismeret „szava” utal arra, hogy az ember nem összenőve, összeolvadva azonos önmagával, mivel a magamhoz fűződő viszonyomat éppúgy, mint a dologhoz és a másikhoz kapcsolódó viszonyaimat is a nyelv közvetíti. A hermeneutika egyik alapproblémája éppen a megértésben meghúzódó *távolság* problémája; a tapasztalat mezőjében érintkezők és találkozők között távolság feszül; magamtól a másikig és a dologig, de éppúgy magamtól magamig is távolság húzódik meg. Ez azt jelenti, hogy a megértés, az önmegértést is beleértve, nem közvetítő közeg nélküli, hanem egy olyan köztességben és közöttiségben terjed ki, amely átjárást, alapot és közösséget biztosít. A bennem zajló és önmagamát építő párbeszéd – a lelkiismeret fóruma – az a nyelvi *közeg*, amelyben megszólítanak a dolgok és kérdezőleg fordulhatok oda magamhoz, a dologhoz és a másikhoz. A lelkiismeret úgy szólal meg bennem, hogy a másik (és a dolog) hangján is szól; a másik szavának felcsendülése bennem. A lelkiismereti kérdésben úgy találkozom magammal, hogy ebben a másik véleményét is érvényre juttatom, de a sajátomra is

⁵⁶⁸ Akárcsak a jelen és a hagyomány viszonyában: a kezdetet itt is „az a kérdés jelenti, amelyet a szöveg tesz fel nekünk, a hagyomány szavától való érintettségünk, úgyhogy a megértés már eleve magába foglalja a jelennek azt a feladatát, hogy közvetítsen önmaga és a hagyomány között. Tehát a kérdés és a válasz viszonya valójában megfordult. A hagyomány, amely megszólít bennünket – a szöveg, a mű, a történeti emlék –, maga is kérdést tesz fel, s ezzel nyitottá teszi vélekedésünket. Hogy válaszolni tudjunk a nekünk feltett kérdésre, nekünk, a kérdezetteknek magunknak kell elkezdenünk a kérdést.” Uo. 261.

(oda)hallgatók; azaz elébe megyek magamnak a másik irányából, de túl is lépek magamon a dolog irányába. Ez a „többes” szám azt jelenti, hogy úgy vagyok a lelkiismeretemben magam, hogy a másikkal és a dologgal alkotott *közösségben* vagyok az. Bár a lelkiismeretem az enyém, a szavának mégsincs tisztán csak egyes száma; többes számban beszél. A lelkiismeretem az a középre helyezett közös *nyelv*, amely úgy közvetít magamtól magamig, hogy megszólaltatva a dolgot, melyet végzek, úgy is megszólaltat engem, mint a másikat, akivel együtt végzem. Kérdező odafordulásomban „magunk” vagyok magam, s „bennünk” vagyok magamban. Az önmagammal folytatott lelkiismereti párbeszéd bennem zajló és magammal folytatott beszélgetés, amely „én magam vagyok”, s amelyben – mivelhogy beszélgetés – egyszersmind „mi magunk vagyunk”.

Mindez azt is jelenti, hogy sohasem vagyok/lehetek benne a magam tiszta individualitásában eleve készen álló szubjektum (mint akár a kötelességem, akár önmagam megszólító megszólítottja), mivel a lelkiismeretem megszólalásában kérdező kérdés-válaszom („vajon?”) mindig is az éppen így megélt szubjektumszerűségem *elébe* kérdez vissza, az előzetességstruktúráit hozva játékba, mint ahogy az ily módon kiprovokált válasz-kérdésekben mindig *túl* is kérdez rajta, a szituáció konkrécióiból kivezető kihatásokra, következményekre, melyek éppen a továbbkérdezés módján építik tovább ezt a szubjektum-történetet. Ennélfogva nem úgy áll a viszony önmagam és a lelkiismeretem között, hogy már eleve szubjektum vagyok, s ez akként tárul fel, hogy lelkiismerettel bírok, hanem inkább a kérdéses-kérdező odafordulásomban „megszólaló” lelkiismeretem az éntapasztalatomnak az a *kontinuus* alapja, egyben-/összetartó nyelvi közege, melyben „benne állva”, úgy a dolog vonatkozásában, amelyet végzek, mint a másik vonatkozásában, akivel kapcsolatba lépek, minden konkrét lelki-cselekvési szituációban „én magamként” élem meg a lét- és értelem-történeti folyamatot, melynek részese és résztvevője vagyok.

Milyen szó a lelkiismeret szava? Valamely szó értelme a kimondott szó és az általa ki-mondott jelentéstartalom összetartozó egységeként mutatkozik meg. A lelkiismeret szava a megszólalásában ölt testet. A kérdező megszólítottágunkban való megszólalása a létmódja. Amit ki-mond, az nem valami különválasztható, önmagában is megragadható jelentéstartalom. A lelkiismeret megszólaló szavában maga a lelkiismeret *történik*. A lelkiismeretünknek nincs valamiféle, a nyelvi történést megelőző magábanlevősége. Nem úgy van, hogy mindenkor készen áll bennünk a lelkiismeret – minket magunkat is folytonos készenlétben tartva –, s időnként megszólal. A feltámadó és megszólaló lelkiismeret ugyanaz; a megszólalásban „támad fel”.

A lelkiismeret szava tehát *különös* szó, melynek értelme nem választható el megszólalásának történéstől.⁵⁶⁹ Miben áll a különössége? Nem annyira abban, amire lelkiismeretbéli megszólíttóságomban ténylegesen rákérdezek, hanem sokkal inkább abban, ahogyan folyamatosan az önmagam elé és az önmagam után történő kérdés *nyitottságstruktúrájában* tart, az önmagam-mal folytatott beszélgetésben, amely „én magam vagyok”. Nem maga a konkrét nyelvi tartalom, nem a valamit kérdés vagy a valamire való felszólítás a mérvadó benne, hanem az, ahogyan a lelkiismeret az ilyen megnyilatkozások nyelvi fórumaként, közegeként szerveződik bennünk. A konkrét nyelvi megnyilvánulásokban a nyelv maga is megszólal, a maga előzetességstruktúráiba és értelemhorizontjába vonva be a megkérdezett vagy a kijelentettet. A lelkiismeret sokkal inkább ilyen nyelvi szóhozjutásként szólal meg a kérdező odafordulásainkban, mintsem a kérdett kérdésségek konkrét tartalmi megszólaltatásaként. Nem annyira lelkiismerettel bírunk, mint inkább belehelyezetten találjuk magunkat a lelkiismeret szavába, abba a kontinuum nyelvi közegbe, amely a magunkhoz, a dologhoz, a másikhoz való kérdező-válaszoló odafordulásunk mindenkor előzetességstruktúráját és értelemhorizontját hordozza.

Felületesen elgondolva szinte kézenfekvőnek tűnik a lelkiismereti élményt a *végességünk tapasztalatából* levezetni. A lelkiismeret nyelvisége vonatkozásában viszont végességünk tapasztalata a lelkiismeret nyelvi közegében formálódó alaptapasztalatnak bizonyul. A lelkiismeret olyan nyelvi közegként formálódik, melyben a szó a maga kérdező módján, a dolog és a másik általi kérdező megszólíttóságunkban és a magunk válaszolva kérdező odafordulásában megtöri a tapasztalás kontinuumát, s az éppen adott tapasztalat élébe és rajta túlra kérdezve a határaival szembesíti azt. Az ember akkor hajlamos a *végesség-felejtésre*, amikor az ismétlődések és az egyformaságok ördögi körébe zárul be a tapasztalás folyamata. A lelkiismeret nyitottságstruktúrájában előtölülő kérdések viszont feltörik a tapasztalati zártságokat az újravétel és a továbbhaladás irányában.

A mindennapi lelkiismereti élmény többnyire a *rossz* lelkiismeret nyomasztó élményeként lesz úrrá rajtunk. Ebben viszont éppen a végességünk tapasztalatával szembesítő módon tárul fel a lelkiismeretünk nyelvi közege. A „rossz” lelkiismeret nem annyira a szónak az erkölcsi értelmében rossz, mint inkább a *negativitás tapasztalata* vonatkozásában, abban, ahogyan minden új tapasztalat a másik és a másság tapasztalataként – mintegy negatíve – a

⁵⁶⁹

Gadamer ráirányítja a figyelmünket arra, hogy vannak szavak, melyek értelme nem választható el hirdetésük történéstől, hanem esetükben „*a történésjelleg magához az értelemhez tartozik*”. Jó példa erre az átok, mivel nyilvánvalóan nem választható el attól, hogy valaki mondja valakire. Ami megérthető benne, az nem a kijelentés absztrahálható értelme, hanem az elátkozás, amely történik benne. Vö. uo. 298.

végesség tapasztalatát juttatja kifejezésre. A lelkiismeret ilyenkor „rossz” lesz, mivel a megváltozott tapasztalati szituációból jövő kérdező megszólításra való kérdezve válaszoló odafordulásában a meglévő tapasztalatban gyökerező kérdés nem találja el kellőképpen az újszerű értelemigényt, nem képes kellőképpen tekintettel lenni annak másságára, s ily módon mulasztáson kapja rajta magát. Valójába éppen ez a „rossz” lelkiismeret szükséges ahhoz, hogy a lelkiismeret szava feltörje a meglévő tapasztalatok zártságát, s érvényre juttassa a másság értelemigényét. A dolog és a másik mindenkori jelenléte a lelkiismeret kérdező megszólalásában éppen a végességet kifejezésre juttató lelkiismereti élmény közegében válik lehetségessé. A kérdés, amely a lelkiismeret nyitottságstruktúráiban a dolog és a másik irányából érkezik hozzám, a másságuk támasztotta értelemigényre való elfogadó-befogadó tekintettel-levésre szólít fel, s ezzel együtt – *negative* – a végességemnek a hozzájuk fűződő viszonyomból adódó (ön)tevékeny megtapasztalására. Csakis a végességem tapasztalati horizontjában válhatok tekintettel levővé – a lenni hagyás és a másság értelemigényének érvényesülni hagyása módján – a dologra mint dologra, a másikra mint másikra és magamra mint magamra. E kérdésre (vissza)kérdezve adott válaszom a lelkiismeret szavában nyitja meg a tekintettel-levésnek azt a nyitott horizontját, melyben feltárul az „én magam vagyok” végességének a tapasztalata. A megszólaló lelkiismeret nyelvi közegében a végességem tapasztalata tehát elsődleges és eredendő módon – akárcsak bármely más autentikus alaptapasztalat – a *negativitás tapasztalataként* tárul fel. Éppen ez a negativitás tanúskodik alapvetően arról, hogy a semmi semmilyen módon sem juthat érvényre az autentikus emberi létezésben: sem a lét- és értelemtörténés alapjaként, sem pedig annak tartalmaként.

A lelkiismeret szavának különössége a szó egysége és a szavak sokaságának viszonyában is megmutatkozik. Gadamer rámutat arra, hogy az emberi szónak *beszédjellege* van, a szavak sokaságának egyberendezésében juttatja kifejezésre egy gondolat egységét. Ezzel együtt jár az, hogy a szó egysége a szavak sokaságában tárul szét.⁵⁷⁰ A lelkiismeret szava azért is különös szó, mivel abból nyeri súlyát, hogy tovább élteti bennünk a szó eredeti, eredendő egységét. A bennem megszólaló közös nyelv szavaként a különbözőket – a dolgot, magamat és a másikat – önnön nyelvi közegének egységében tartja össze. Ily módon a még szétszóródás előtti szó erejével szólal meg, s az emberi valóknak a szavak sokaságában szétszóródó értelemegysége a lelkiismeret szavában mindig helyreáll.

Ebben a hermeneutikai perspektívában tárul fel a lelkiismeret szava és az eredendő bűn egymáshoz való tényleges viszonya is. Az eredendő bűn azáltal, hogy az emberi létezés előzetességstruktúráiból belép az emberi világba, széttöri a szó egységét, s a szavak sokaságába szóródik szét. E sokaságban a

⁵⁷⁰ Vö. uo. 298.

bűn szava hangtalanná, némává válik, a sok szó egyikében sem talál kimondásra. A bűnös-lét lappangó titokzatosságával mélyen befészkei magát az emberi létezés alapstruktúráiba, s hosszú időn keresztül az emberi önértelmezés meghatározó horizontjává válik. Egyedül a lelkiismeret szava az, amely úgy őrzi meg a szó eredendő egységét, hogy annak alapján képes legyen kérdezőleg feltörni a bűn titkát. Csakis a bűnnek szegezett lelkiismereti kérdés horizontjában nyerheti vissza a bűn is a maga hiteles szavát, s tárulhat fel annak igazi értelmeként az *emberi szabadság*.

Lelkiismeretünk minden kérdező szavában a szó eredendő egységének a visszfénye verődik vissza bennünk; mögöttünk tündököl, de elibénk világít, hogy magunkra ismerhessünk benne.